

教育と生死の風景（一）

—共生と躰の見直しのために—

教育学科教授 和田 修 二

- 1 高度経済成長以前の生と死の風景
- 2 近代日本の学校教育と伝統の軽視
- 3 国際的な共通課題としての共生
- 4 死への準備教育とキリスト教
- 5 仏教的伝統の再発見
- 6 仏教的な死生観

1 高度経済成長以前の生と死の風景

私は1932年生まれで、少年時代を戦前戦中の農村で過ごした。日本の戦後史を専門家達がどのように区分しているかは別として、私の実感から言うと、日本の社会は1960年代を過渡期として1970年代から決定的に変化したと思う。戦後日本の高度経済成長が始まる前までは、まだ戦前からの伝統的な共同体の生活が残っていた。農村の場合、日常の生産労働は人馬の力に頼っていたし、行政的な区画とは別に、向う三軒両隣のいわゆる「五人組」を単位として、大略10乃至20戸が一部落をなして、冠婚葬祭から季節の年中行事、公共の作業を共同で行っていた。また、医療施設が今日のように完備していなかったので、子どもは産婆の手を借りて家庭の中で生まれ、病人や老人は家族に看取られて自分の家で死んだ。換言すれば、人間の生病老死は誰もが日常的に遭遇する切実な現実であり、子ども達もまた、日常生活の中で生病老死をめぐる人々の喜びと苦しみ、悲しみを実際に見聞して育ったのであり、それが自分にとって本当に何を意味するかまだよく分らぬままに、

人生の容易ならざることを予感し、自分も皆と一緒に生きなければならぬことと、いつまでも子どもでいることの許されぬことを知ったのである。しかし、高度経済成長と一体の急速な高度工業化と都市化の結果、今日の日本人の生活と意識は劇的に変化した。伝統的な共同体はこの間にはほぼ解体し、我々は現在、核家族化少子化した上に、細部まで機械化電脳化された未曾有の便利で豊かな生活に自足する一方、多忙に紛れて自ら深く考えることを止め、マスメディアを通じて常時大量に流される雑多な情報の中で、海外の事件は即日知ることができても隣人の死には何日も気づかぬ生活を不思議と思わなくなっている。また、労働が高度に分業化専門化して、病人は病院に、老人は老人ホームに収容され、冠婚葬祭も企業化されて、我々の日常生活から老いと死を隠蔽し忘却させるさまざまな装置が普及したために、子どもはもとより大人にとっても死は実感の薄いもの、他人事となり、従って生のイメージもまた曖昧で稀薄なものとなりつつある。

もともと人はみな意識的無意識的に自分の存在に関心し、自分の生活に積極的な意味、即ち生きがいを求めている。生の意味は我々が自分の死を意識するとき、最も切実な実存の問題となる。そこから古来、哲学や宗教は死をめぐる人間とは何か、人間いかに生くべきかを思索し物語ってきた。死は自分がそれまで依存し所有してきたものの全てを無化する。従って人が死

に臨んでも、なお自暴自棄となることなく自分の生を全うしようとすれば、人は肉体的な生死を超える超越的な生の次元と意味に関心せざるをえない。伝統的な宗教や哲学は、それを生物学的な生命や社会的文化的な生活と区別して、これまで超越的霊的ないのちと呼んできた。

近代化以前の時代と社会では、我国でも戦前までは、人間の直接把握することのできない超越的な世界や霊的ないのちに対する畏れと慎しみが、神仏や祖先の霊に対する信仰として、また、神仏の使いと見做される動物や、さまざまな物の怪^け、妖怪に対する恐れが伝統的な習俗や伝説、禁忌という形をとって、まだ人々の日常生活の中に生きていた。そして子ども達は、折にふれて大人達別けても老人達から、そうした超越的霊的な世界と存在についての昔語りを聞き、自分がそうした霊的な存在にいつも見つめられているのだと教えられ、同時に日常生活ではならない禁忌を具体的に学んだのである。

実際私の記憶でも、当時はどの家にも神棚と仏壇があり、屋敷の井戸端や特定の方位にはそれぞれ別の神々をまつる祠があって、子ども達は毎朝仏壇に供物して手を合わせるようしつけられた。また食事の時に米飯を残したり、物を粗末にする、嘘をつく、かくれて悪事を働くといった行為をすると、生前に悪事をした者はみな死後にあの世で閻魔大王の裁きを受け、火に焼かれたり舌を抜かれる地獄の責め苦を受けねばならぬと言われ、大きな蛇は神の使いだから殺してはならぬとか、祟りがあるからどこの木の枝は切ってはならないというような数々の伝説と禁忌を聞かされたものである。もっとも、大ていの子どもは祟りを恐れながら秘かに禁忌を犯してみても実害のないことを知ったが、成人した後やはり禁忌を守るようになるのが常であったと言ってよい。

2 近代日本の学校教育と伝統の軽視

こうした伝説や禁忌は、省みて全く荒唐無稽ではない、根拠のあるものであったのであり、例えば大蛇^{オオヘビ}は米倉のネズミをとる、御神木の多くは山頂附近にあって山崩れを防いでいるといった理由がある。死霊や生霊の祟りや地獄のような話も、その根は『古事記』や『日本書紀』にみる古代人の神話的な自然観と世界観、どの民族にも共通する人間を自然の一部と考え、創造と破壊の両面を合せもった大いなる力を実感していた原始的な心性や、中世以降に広く我国の民衆の中に浸透した仏教の輪廻や縁起の思想、生死一如の死生観に溯ることのできるものであった。梅原猛氏は日本文化と日本人の思想の基底をなすものとして、人間が生きて行く上で不可避的に引き起す争いと他者の破壊から生ずる怨霊への恐れと、その鎮魂の思想をあげている¹⁾。この人間を自然の一部とみる感覚と、自分のために犠牲にならなければならなかった他者の鎮魂と癒しの重視という思想、^{メンタリティ}心性は、私は今日はもとより将来に向って極めて大切なものであると考えるが、戦前から戦後の一時期までの子ども達は、そうした心性をまだ古い伝説や習俗が生き残っていて完全に機械化されていなかった農村的な日常生活の中で、別けても身近な人や生き物の死を実際に経験することによって、自然に身につけることができたのである。

これに対して我国の学校教育は、周知のように近代化の開始以来欧米列強をモデルとして、それに追いつき追いこすことを至上の国策とする政治主導の国家主義的な教育政策に基いて、伝統文化を軽視し、近代西欧の文化を人類の歴史と文化の基準と考える西洋中心の文化的普遍主義と進歩主義の教育を強力に推進してきた。この過程で一時期日本文化や日本精神の高揚が叫ばれたこともあったが、それは国家主義的にみて都合のよいところを利用したものであ

て、自国の文化の特質を世界人類の歴史の中で全体として批判的に学び直す努力は、我国の教育界にも教育学界にも一貫して欠落してきたと言えるのではないか。

私はこの自国の文化的伝統に対する無関心、西洋指向の文化的普遍主義と進歩主義が、1945年の日本の敗戦によって戦後の思想界と教育界で一層強化されたと考えるものであるが、そうした自己の脚下を顧みることのない性急な上滑りの近代化の行方を早くから危惧していたのが夏目漱石であった²⁾。漱石は1911年に「現代日本の開化」の中で、このまま行くと我々はみな神経衰弱になると言い、1914年の「私の個人主義」の中で国家の対極ではなく党派の対極としての個人の確立を説いたが、彼の期待とは逆に、今日の日本は西洋以上に利己主義と快楽主義指向が優越する党派主義の世の中になってしまったように見える。それと言うのも、もともと近代化の基本となった近代合理主義的なものの方と生き方は、ギリシャ以来のポリス的な公共性重視とキリスト教的な唯一の神の信仰を共有する西洋文化の産物であり、この伝統を無視した人間中心主義や個人主義の主張は、不随意的にエゴイズムと快楽主義、ニヒリズムを呼び出すこと、他方、既述の農村共同体的な生活を背景とした家族主義的な隔てなき結合を指向する我々の場合は、同時に物事の判断に当って公私を混同し、自分の身内にもみ甘くなる傾向があるという彼我の文化の特質と相違に、戦後の日本人が無自覚であったからである。この点で私は、この間、西洋文明の成果にのみ関心して彼我の文化の本質の理解と真剣な対決を怠ったまま戦後の思想と教育を主導してきた人々、知識人と教師の責任は極めて大きいと言わなければならないと思う。

3 国際的な共通課題としての共生

私は戦前から戦後への政治的変革を中学生と

して体験したが、当時は戦前の日本の軍国主義の原因を専ら近代化の不十分さに、換言すれば日本社会の後進性、封建的前近代的な諸力の残存のせいにする宣伝がアメリカ占領軍の支援を受けて強力に行われた。このため戦後間もなく行われた占領軍総司令部による国家神道の禁止指令以来、教育界では神道だけでなく他の宗教、神話伝説から伝統的な行事まで一括して前近代的な遺物と見做されて、学校教育から自己規制され、追放されてしまった。その惰性は今日も続いていて、学生達に尋ねてみても、学校で日本文化の特質や意義について多少とも立入って教えられた経験をもつ者は皆無に近い。これは学生達だけでなく、戦後の教師や知識人の大多数が自国の文化的伝統に対して無関心、無知であることを示唆するものであって、自国の歴史と文化の教育に熱心な欧米の教育事情と比較して極めて特異なことだと言わなければならない。現に我国では、自分の国や自国の文化を愛することを直ちに国家主義と結びつけて考える教師や知識人が少なくないが、これは国際化時代に向けた正しい態度ではない。ボルノーは『理解ということ』の中で、自国の文化に無関心なものは他国の文化に対しても皮相な理解しかできないと言っているが、私はこのボルノーの指摘の方が正しいと思う³⁾。

このようなわけで、我々日本人はもともと人間だけが特別な存在だとは考えない。人間の力と把握を超えたもの、超越的な世界と霊的なものに対する畏れと慎しみを大切にした思想と文化を培ってきたのであり、そうした伝統の上に日本の急速な近代化も成功したのであるが、戦後我々はこの伝統を一概に古臭いもの時代遅れなものとして評価せず、学校で正しく教えることをしなかった。人々が超越的な世界や霊的なものに対する関心を失うことは、人々が専ら形のあるもの、手でつかめるものだけに關心すること、換言すれば、生物学的な延命と、際

限のない財の所有、名利を追求する生活に執心し自己充足するようになることである。こうして我々は、伝統的な共同体と倫理を失うことと引きかえに、高度経済成長して未曾有の豊かな生活を手に入れたわけだが、このようなフロムのいう「所有」指向の生活には⁴⁾、根本的な限界があった。それが欧米モデルの近代化の限界と共に欧米の知識人の間で自覚され始めるのが、ベトナム戦争後の1970年代であり、政治体制やイデオロギーの違いをこえて人類の生存と地球環境の保全を第一に考え、柔軟な思考と開かれた組織を求める「新思考」が興り、やがて1980年代末の東西世界の冷戦体制の崩壊と共に国際政治が多極化し、異なった文明相互の衝突ではなく共生が人類の共通課題として認識されるようになったのが、今日の国際的な政治的文化的状况であろう。

「共生」は我国でも流行語となっているが、率直に言って私はまだ我々自身の問題として真剣に受けとめられてはいないと思う。いわゆる「構造改革」にしても、主要には米国モデルのグローバリゼーションに対応する経済の活性化、一層の効率化の問題と考えられていて、これまでの我々の所有指向の生活の質的な転換が指向されているわけではないからである。また教育界では、国際化に対応して生徒に外国の文化や異質な他者に対する理解と寛容を教える必要が強調され、小学校から英語を教えたり、高校世界史の強化、生徒の異文化体験等が試みられているが、そうした目標と方法の教育で本当に異質な他者との共生が可能かどうか更に立入って反省吟味せぬ限り、これも暫定的で皮相な対策に終るであろう。なぜなら、人が他人に公正寛容であり得るのは、問題がさして重要でないときだけであって、それが自分の存在を脅かす、換言すれば自分の生死にかかわる重大な問題であると感じたときは、とうてい他者に対して平静寛容でありえないのが我々の偽らざる

現実であるからである。本当に異質な他者との共生を言うなら、我々は自分にとって好ましくないもの、敵対的なもの、場合によっては自分に死をもたらすようなものにも理解と寛容をもち続けることができないからではない。そうしたことは果して可能なのか。もし可能であるとすれば、それはいかなる意味で可能であり、そのために自分に何が必要か。今日の大人と教師はこの問いに答えることができない。なぜなら、この問いに答えるためには、我々は自分が自分の死をどう考えるかに答えなければならないが、既述のように戦後の日本人は超越的な世界や霊的ないのちを迷信として排除することによって却って今ここの生に執着し、日常生活から死を意図的無意図的に隠蔽忘却することに努めてきたからである。

4 死への準備教育とキリスト教

夏目漱石は『硝子戸の中』で、他人の死ぬのはあたりまえでも、自分は死なないのがあたりまえだと思って暮している自分自身に言及しているが、我々が死を自分のこととして感じぬかぎり、いかなるこの世の出来事も所詮我々にとっては他人ごとにと過ぎない。総てが他人ごとであるなら、自分は何をしても心配はいらないし、他人の出来事ははできるだけセンセーショナルでスリルのある方が面白い。こうした基本的な自己中心的利己的で傍観的、快楽主義的な傾向は、今日の我国だけでなく近代化が進んで豊かになった先進工業国に共通に見られる現象であるが、そうした豊かな社会に潜む倒錯と欺瞞の根元が自己の死の隠蔽と忘却から生まれていることを反省して、我国で早くから死の教育の必要を提唱してきたのがA. デーケン氏である⁵⁾。

死について教えること、より正確には「死への準備教育」は、まだ我国ではなじみが薄いですが、欧米諸国では既にかリキュラム化されて学

校で積極的に取組まれているという。デーケンは死を学ぶことは同時に生を学ぶことであるという立場から、欧米の「死学」を「死生学」と呼び替えている。

日常生活における特に子どもに対する死の隠蔽は、多くの社会文化史家が指摘するように、成人世代の関心が財の生産と所有に集中する近代市民社会の成立と併行していた。生産性が重視されるこの社会では、その力が不足している者として老人や病人、子どもが要保護の弱者と見做されるようになるが、特に子どもはまだ十分に分別ができないために、有害なものから注意深く守られなければならないと考えられるようになる。その際、教育的な配慮から子どもに対して禁忌されるようになったのが、他ならぬ性と死であった。しかしそうした禁忌は、今日では事実上不可能になっている。今日の子どものテレビに代表される新たな情報メディアを通じて、常時無制限に、しかも大人世代の快楽主義と商業主義によって粉色された大量の性や暴力、死の情報に曝されているからである。その意味でもデーケンのいう積極的な死の教育は、我々にとって緊急の課題であると言わなければならない。

デーケンの提唱する死の準備教育は、まず死に臨んだ人間の心の変化を研究したロスの説⁶⁾と自らの臨床経験に基いて、さし当っては中学生を対象に、死んで行く人間のプロセスを理解させること、身近な者の死についての生徒自身の体験をもとに、人間の死とそれをめぐるさまざまな社会的な問題を考えさせること、そうすることで人が自分の死に対する不安と恐怖に打ち克ち、死者に対する悲しみを乗り越えて、より成熟した人間になるよう助けることにある。彼がこの教育において取りあげるテーマには、医療における患者に対する病状の告知義務や、臓器移植の問題、終末患者の安楽死や若者の自殺防止が含まれている。こうした問題の

取組みは、いずれも我国より欧米諸国が先行しているが、欧米の場合、その判断の基底にあるのは、人間の尊厳を自律にみる思想であろう。つまり、人間が人間である所以は、自らの意思によって自分のあり方を決めることができるという自己の自由と責任を重視する立場である。この立場に立てば、患者が療法の告知を求めることはもとより、回復の見込みのないときに治療を拒否して安楽死を選ぶ権利を認めざるをえない。しかし、実際はいかなる人間も独りではなく、さまざまな人々との多重の関係の中で生きているのであるから、もともと人間には自分ひとりで完全な責任をとることは不可能であり、昔から自殺を罪と見做すカトリック教会の強い反対があった。従って欧米人における死に対する態度は、大まかに言って無神論的な実存主義の立場をとるか、キリスト教的な信仰への回帰となるかいずれかであるが、デーケン自身はカトリックである。

デーケンの死の教育のプランは、死の問題を考えさせる上で我々にとってすぐれた手本になるものであるが、しかしその終章が「死後についての哲学的宗教的考察」であることから分かるように、教える者の側に超越的な世界やいのちについての自分自身のはっきりとした立場、信念がなければ十分に活かすことはできない。それがなければ死について何を言っても所詮他人ごとになってしまうからである。

ロスによれば、人が自分の死の近いことを知るとき、人は驚き、なぜ自分だけがと怒り、何とかならぬかと足掻き、どうにもならぬと知って深い孤独と絶望に陥る。キェルケゴールはこの絶望こそ肉体の死病に勝る魂の死、真の「死に至る病」だと言ったが、この人間の絶望と孤独に答えようとしたのが、イエスの無差別絶対の愛の宗教であった。イエスの十字架の死は、キリスト教徒にとってはそのままでは自らを恃む傲慢の罪によって争いと死と絶望を繰返すよ

りない人類に対する神の赦し、究極の和解^{あかし}であって、その神を信じてイエスと共に生きること、「キリストの^{なだ}び」が死の不安を克服して新しき人になる、義しく生きる道である。私はキリスト敎は二千年の間世界の人々を癒し、今も力づけることのできる偉大な世界宗教であると考えてるし、その神学も十分に練られたもので、キリスト敎の敎義自体に全く違和感はない。しかしそれではキリスト敎徒になるかと言われると、一瞬身構えてからだが硬くなるのを禁じ得ない。これは頭で理解してもからだ^{なだ}が動かない、それが本当の意味で自分の身に合わぬところのある徴であろう。この直覚は重要であって、私は死についての思想は、何よりも我々がそれを違和感なく生きることのできるもの、緊張するのではなく、ほっと自然に感じられるものでなければならないと思うのである。

5 仏敎的伝統の再発見

このキリスト敎に対する私の肉体的な違和感^{アイデンティティ}は、私が戦前の農村で少年時代を送り、仏敎の中でも禪宗の家庭に育ったことと関係がある。近代化以来我々は西洋起源の観念や術語に慣れて、欧米人と変らぬ思考と生活をしていると思っている。しかし仔細に省察すると、同じことでも彼^{アイデンティティ}の受けとり方には大きな違いがあることが分る。例えば「自由」は我々の間では何の規制も受けぬ自然な状態を想像させるが、欧米人の場合は自分の行動に原理をもつこと、積極的な主義原則への同一化、「主体性」のことである。この違いの因は、私が精神だけでなく肉体をもつこと、私が観念的な人間一般ではなく「自分のからだ」によって「今ここ」に、特定の立場と展望をもって世界の中で生きていることに由来する。我々は平素、自分のからだを一つの物体のように思っているが、物体としてのからだは私にとっては異物化したからだであって、現に私が生きている「私自身のから

だ」は私と一体であり、私の思考と行動を無意識に支えると同時に根本的に限界づけているもの、換言すれば私の「実存」の基底であり表現である。私のからだは私の世界の中でのあり方、住い方、態度を表しており、私は私のからだを通してこの日本の風土、文化、歴史とつながっているのであるが、これまで日本の知識人と教師はこの事実を重視せず、時代の進運に従うという名の下に、外来の思想制度に対して観念的で性急な一方的順応を国民に要求し続けてきたのではないか。だが、知識人や教師の本当の仕事は、世界の動向や最新の外来の知識をそのまま国民に伝えるのではなく、それを我々日本人の身体化されたものの見方との対質において批判的に受けとり直すこと、そうすることで我々が世界人類の共通課題に、我々独自の主体的な応答ができるよう助けることでなければならない。それにはまず、我々の身についたものの見方と生き方、換言すれば日本文化の「体質」を自覚すると共に、その「善さ」を新しい課題に向けて活かす努力をしなければならぬ。そして、この未来に向けて活用することのできる我々の内なる文化的伝統が、私は仏敎的な伝統ではないかと思うようになったのである。

私が教育学者として仏敎に関心をもつに至った直接の理由は、二つある。その一つは、近代化以来我々がとり入れてきた欧米の教育思想と制度の背景にはキリスト敎があるが、私の中にはどうしてもその一神敎的神観念になじみ難いところがあるからである。いま一つは、共生が単なる理想ではなく現実のこととなるためには、近代的なものの見方と生き方を超える新しい人間観と世界観が必要であるが、仏敎別けても我国に定着した大乘仏敎には、この共生のために要請される新思考、新世界観と相通ずるものがあると思ったからである。

まず第一の点について、周知のようにキリスト敎では神は萬物を創造し支配する究極の絶対

者であり、我々がこの「主なる神」以外のものを祀ることを偶像崇拜として厳しく禁じている。しかし、人間も動物も植物も、光や風も一体となってはたつき合いながら生きる昔の農村の生活を体験した者には、八百萬やおよろずの神々を単なる偶像崇拜、道端の地蔵や馬頭観音を一概に迷信と決めつける方がむしろ極端で不自然に感じられる。和辻哲郎は『古事記』や『日本書紀』にみる日本の神が、最高神である天照大神さえ単に祀られるだけではなく神々を祀る神であり、最終的に祀られる神が何であるかが不定であることを指摘して、日本の神の根源が無限の神秘であり、神はこの無限の神秘の現れる通路としてそれを祀ることにその神聖性があったのだと言ったが⁷⁾、こうした神観念を生活の中で不随意的に受け継いできた我々としては、同じ絶対無差別の愛を説く宗教でも、私は「一切空」の自覚から出発する仏教の方が、少なくとも自分の身に合っていると思ったのである。

第二の点については、我々が本心から共生が必要であるだけでなく可能であると確信することができるためには、我々は第一に、この世にあるもので全くの無意味無用のものはない。全てのものにはそれぞれに存在の理由があり、いつかどこかで何かに役立っている、また役立つはずだと考えることができなければならない。そう考えることができるためには、我々は第二に、この世にあるものは総ていつまでも自分が見ている通りのものとしてあるのではない。あらゆるものは変化するのであり、事情が変り全体の布置が変ればものはその意味と機能だけでなく形も変り得るのだと考えなければならない。そして、そのようにものがみな変化するのは、ものがそれぞれ孤立した実体ではなく、他のものと互いに深く関わり合い働き合っていて、この世界が全体として絶えず進化しているからだと考えなければならない。こうしたものの見方考え方は、近代合理主義的

機械論的決定論的世界観とは対蹠的である。従って欧米人にとっては全く新しい考え方であり、発想の根本的な転換を必要とするものであると言ってもよいが、我々日本人にはそれほど目新しいものではない。これと同じような考えは、仏教の全てのものは互いに連関し不斷に変化して実体がないという「諸行無常」「因縁生起」「諸法無我」の思想、あらゆるものの中には既に真理が宿っており、一切の衆生がそのまま仏性をもつという「諸法実相」「悉有仏性」の教えの中に見ることができると言えるからである。

6 仏教的な死生観

仏教というと誰もが思いつくのは、膨大で難解な漢訳經典と多数の宗派である。これは仏教が釈迦の説法をまとめた初期の經典に、後世「仏説」と称して作られた多数の經典が加わって発展してきたからであるが、最古の經典にみる釈迦の言葉は、特別の神話や煩瑣な思弁とは無縁の、深い人間の観察と死の凝視に基く素朴で分りやすいものであった⁸⁾。日本に影響を与えたのは、紀元後に興った大乘仏教と、『法華經』や『浄土三部經』のような大乘經典である。

仏教はまず生が死によって終ること、死が誰にも等しく避けがたく、しかも迅速にやってくることを強調する。そのとき多くの人々は死の不安から逃れようとして「永遠のいのち」を求め、「不死永生」をねがうが、仏教の特徴は「不死永生」ではなく徹底した「不生」を説くこと、生に対する執着を断つことによって死にとらわれることもなくすること、「不生即不死」を説くところにある。この「不生不死」は別の言い方をすると、生と死を共に否定超越すること、生と死の二元的な対立を超えて「生死不二」の真実に目ざめること、更に言えば生死だけでなく有無、善悪等の一切の差別と対立を超えた「空」に目ざめるところに、究極的な死の

克服、一切の苦しみを滅した永遠のいのちがあると説くのである。

我々は現に世の中にはさまざまな物や事があって、そこには自他、物心、生死、善悪の差別と対立があると思っている。しかし仏教では、物や事はそれぞれに孤立した実体ではなく、無数の直接間接の関係、即ち「因縁」によって生じたのであり、互いに連関して変動し無常であるとする。従って、我々の見ている対立的な物事の姿は、仮のものであって本当の姿ではない。本当は物事はみなつながって互いに働き合っているという点では「不二」であり、絶えず変化して実体がないという点では「無相」であり「空」である。そこから仏教では「色即是空・空即是色」と言われるのであるが、「色即是空」はややもするとすべてのものが無になることと解釈されて一種の虚無主義を生みやすい。そうなることのないよう、「空即是色」について空の積極性創造性を説いたのが、例えば『法華経』である。空はもとは無我即ち実体がないということで、物事の根底、真相が空であるということは、物事を見ている自分も見られている対象も共に実体がないということである。換言すれば、一切を空と覚えることは、我々が自分の先入見を離れて物事をありのままに観ることであると同時に、物事への執着から離れて自分が本当に自由になる、自在になるということである。仏教ではそのように自分が我見を離れてありのままに客観的にものを観ると同時に、何ものにもとらわれることなく自由に主体的に活動することを「自然」と呼んでいる。

このようなわけで、生死に対する仏教の立場は、「生死自然」であること、即ち現実の生と死の中であって生死にとらわれず、生は生として、死は死として主体的に活かしてゆくこと、換言すれば、生きるもよし、死ぬもよしとして「生死自在」であることである。それはまた、

生死に対する執着を絶ち生死を超えたところからみれば、現実の生死はともに不生不滅の永遠のいのちのはたらきであり、生死の現実がそのまま永遠の真理の活きた姿であるという意味で、「生死即涅槃」であるということでもあって、仏教特に禅仏教は、我々が「今ここ」での人生をよしとして受けとめ、それを最後まで主体的に生き抜く努力をすることそのことの中に、永遠のいのち、絶対の世界が感得されるというのである⁹⁾。

この「生死一如」の仏教的な死生観は、中世天台の本覚思想から鎌倉仏教による多様な深化と発展の過程を経て、我国の文化に深い影響を与えてきたが、近代化以降の我国では、仏教界自身の著しい世俗化と相まって、仏教そのものに対する人々の信頼が急速に失われてしまった。シュワイツァーは『キリスト教と世界宗教』の中で、宗教の生命はその実践性倫理性にあり、仏教は哲学的思索において最も徹底した宗教であるが、その実践性倫理性の欠如において失格であると断じたが、遺憾ながら近代化以降の我国の仏教関係者は、この間の社会の変化に主体的に応答することをせず、宗祖の思想を講釈し「煩惱即菩提」を説くこと以上に出ることがなかったようにみえるのである。

【註】

- 1) 梅原猛『隠された十字架』新潮社、1972年
- 2) 夏目漱石『夏目漱石集』現代日本文学大系 17、筑摩書房、1968年
- 3) O. F. ボルノー、小笠原道雄 他訳『理解すること』以文社、1981年
- 4) E. フロム、佐野哲郎訳『生きるということ』紀伊国屋書店、1977年
- 5) A. デーケン『生と死の教育』岩波書店、2001年
- 6) E. ロス、川口正吉訳『死ぬ瞬間』読売新聞社、1971年
- 7) 和辻哲郎『日本倫理思想史・上』、和辻哲郎全集第12巻、岩波書店、1962年
- 8) 中村元訳『ブッダのことば』岩波文庫、1958年
- 9) 田村芳明・源了円編『日本における生と死の思想』有斐閣選書、1977年

（本稿は平成15年度教育哲学会大会発表要旨に加筆したものである）

